

# 预流、立场与方法

——追寻文史研究的新视野

葛兆光

## 引言：学术史告诉我们什么？

现代中国学术史研究在二十世纪九十年代曾经成为“显学”，不过，回顾学术史的意义，并不仅仅在于面对不如人意的当下学界，发一些思古之幽情，也不仅仅在于见贤思齐，表彰几个学界前辈的高风亮节，甚至不仅仅是建立学统，描述或总结某些学人的学术成就。我总觉得，在人文学科尤其是文史领域中，学术史需要讨论的是以下问题，一是传统学术在西潮与东风的鼓荡下，是如何转型成为所谓现代学术的，二是这种来自西方的所谓现代学术，在现代中国政治、文化和知识语境中，如何形塑出中国式的现代学术，三是这些所谓现代学术在资料、方法、工具和观念上，如何重新理解和诠释了古代中国，并影响到对于现代中国的想象和设计。从学术史角度说，第三个问题尤为关键，因为它决定了我们对于既往学术史的回顾，是否能够让学术界了解学术发展脉络如何延伸，使学者对于未来学术的潮流和取向有所自觉。

很多人都注意到，20世纪20年代到30年代，是中国现代学术史上最重要的一个时期。我曾经很长时间内，特别关注现代中国这一时期中两个办得最成功的研究机构，一个是1925年成立的清华学校研究院，就是仅仅办了四年却影响深远的所谓“清华国学院”；一个是1928年成立的中央研究院历史语言研究所，就是傅斯年所开创后来迁到台北的所谓“史语所”。这两个研究机构之所以能够成为典范，我想，除了当时正处在中国学术从传统向现代转化的关键时期、外在相对平稳的社会环境恰好给了学术界一个契机，以及各自拥有一批兼通中西的学者外，从学术史的角度看，有以下三方面原因：

**第一，他们始终站在现代国际学术前沿，不仅在研究领域上把握了国际学界的关注点，而且在方法和工具上始终与国际学界同步。**像王国维对西北地理和蒙元史的关注和以两重证据法研究上古史，像李济推动科学的考古包括他的山西考古和后来的安阳殷墟发掘，像陈寅恪研究“殊族之文，塞外之史”，教授西人之东方学目录，以及作敦煌文书的多语文考证，像赵元任的语音学和方言调查，还有傅斯年所念念不忘的“虏学”，这些选题、材料和方法都是当时的前沿，就连梁启超对于历史研究法的阐释和对于佛教史的研究，也吸收了国际学术界的很多新思路和新成就，这就是陈寅恪讲的，进入了“世界学术之新潮流”即国际学术研究问题、材料、和方法的主流<sup>1</sup>。

**第二，不仅仅是“预流”，中国学者的中国研究必然不能简单等同与国外学者的“汉学”，它必须逐渐建立中国的立场、问题和方法。**在经历了晚清民初整体向西转的大潮之后，在西方的学科制度和研究意识全面侵入中国现代学术界的时候，他们始终坚持以“中国”为中心的研究立场，他们不是在稗贩西方知识，而是在试图重新诠释中国，甚至提出，要使对于中国的解释权重新回归中国，像梁启超的近三百年学术史研究、王国维的古史新证、李济的中国考古，都在试图拿回对于古代中国的解释权。当时史语所提倡的历史研究，有相当清楚的大理想和大方向。据说，主其事的傅斯年的目的，就是“以历史研究所为大本营，在中国

<sup>1</sup> 陈寅恪《陈垣〈敦煌劫余录〉序》“一时代之学术，必有其新材料与新问题。取用此材料，以研求问题，则为此时代学术之新潮流。治学之士，得预于此潮流者，谓之预流（借用佛教初果之名），其未得预者，谓之未入流。此古今学术史之通义，非彼闭门造车之徒，所能同喻者也。敦煌学者，近日世界学术之新潮流也”，《金明馆丛稿二编》，266页，三联书店，2001。

建筑‘科学的东方学正统’，这一号召是具有高度的鼓舞性的……（傅）他是这一运动理想的领导人，他唤醒了中国学者最高的民族意识”<sup>2</sup>。很多年以后，李济《感旧录》里还说到这一点，“当时学术界（对外人文化侵略）普遍存在着‘不满’和‘不服气’的情绪，要反对这种文化侵略，只有自己去搜集去研究，直到中央研究院成立后，才站在国家学院的地位，把学术界这种情绪导入了正轨”<sup>3</sup>，所以，傅斯年在宣言式的《史语所工作旨趣》最后，要大声疾呼“我们要科学的东方学之正统在中国”<sup>4</sup>。也许这种说法有一些学术民族主义，但是它却促进了现代中国学术之独立，这可能恰恰是这两个研究机构成功的基础。

第三，仅仅有充分国际化的预流和相对中国立场的意识，可能还不够，清华学校研究院和历史语言研究所之所以能够成为影响现代中国学术研究的重镇，还得益于的“地利”，我所谓的地利，是说那个时代恰恰在中国不断出现了新资料。像殷墟甲骨、敦煌文书、居延汉简和大内档案等所谓四大发现，都在那个时代的新思路和新眼光下被使用起来，并且给重新理解历史提供了坚实的基础。也许有人会指出，甲骨和敦煌都是二十世纪初的发现，并不是二十世纪二十年代的事情，但是，新史料需要有新眼光才能在研究领域发酵，而甲骨卜辞和敦煌文书要到二十世纪第二个和第三个十年，才超越和结合传世的历史文献，真正使用在历史的重新理解上，因而它不是史料的量的增加，而是历史的质的变化。

总之，当年清华学校研究院和历史语言研究所殷商甲骨研究上古史、以汉简和敦煌文献研究中古史、以大内档案研究近世史，追踪新史料开拓新领域，（一）在文史研究的工具和资料上，特别重视考古发现的证据、多种语言的对比、边缘资料的使用，（二）在文史研究的视野上，关注四裔历史、并试图与国际学术界讨论同样的话题，（三）在文史研究的方法上，重视社会科学的方法、极力将语言学与历史学联结。这些“新”风气、“新”方法，挟“科学”之名义，借“西学”之影响，又隐含着争东方学“正统”的立场，所以一下子就站在了国际的前沿，使得这两个研究机构成为中国学界乃至国际学界引人瞩目的中心。

这些年，无论在国内还是国外，我常常在图书馆翻阅当年国外的中国学期刊，深深感到那个时代中国文史研究的国际影响力，那个时代的国外中国学家，不像现在某些人那样，觉得中国的论著不足以观，却不得不常常翻译和介绍中国学者的著作。举一个例子，像日本京都大学至今仍然出版的著名学术刊物《东洋史研究》，从1935年创刊的第一卷起就频繁地关注中国学术的新进展，像闻一多的高唐神女说研究、《禹贡》派的历史地理学、柯绍忞的《新元史》、孟森的“七大恨”研究、陈寅恪的各种论著、郭沫若的先秦天道观研究以及陶希圣、朱希祖、傅斯年、顾颉刚、全汉升、陈梦家等等的动态。就是在七七事变以后的交战状态下，日本学者也仍然介绍了罗根泽和顾颉刚的《古史辩》、陈垣的《南宋初河北新道教考》等等<sup>5</sup>。这个时候，中国的文史研究绝不亚于任何地区的中国学，傅斯年念念不忘的争回中国学正统，似乎很有成功的希望，而陈寅恪痛心疾首的“群向东邻受国史，神州士子羞欲死”<sup>6</sup>，经过那个时代人的努力，状况也许并没有那么严重。

那么，现在的中国文史学界应当如何应对“世界学术之新潮流”，它将在什么地方走自己的路呢？以下陈述的，正所谓“野人献芹”，只是我个人的想法而已。

<sup>2</sup> 傅乐成《傅孟真先生年谱》28-29页，传记文学社刊行，台北，1964。

<sup>3</sup> 李济《感旧录》72-75页，台北传记文学社，1967；转引自陶英惠《抗战前十年的学术研究》，载《抗战前十年国家建设研讨会论文集》上册，77页，中研院近史所，台北，1985二版。

<sup>4</sup> 傅斯年《历史语言研究所工作之旨趣》，载《历史语言研究所集刊》第一本第一分，1928。

<sup>5</sup> 日本人在三十年代相当注意中国的研究，包括一些相当左倾的研究，如东亚同文会办的《支那》，在二十二卷第二号三号四号（昭和六年二月至四月），曾连载赖贵富译郭沫若著《支那奴隶制度について》（上，54-62页）（中，79-90页）（下，69-78页），在二十一卷第六号（昭和五年六月）又译有被称为“中国共产党派之巨头”的甘乃光的《先秦经济思想の一考察》（45-63页，同卷九号续完）。此外，关于这一方面的情况，还可以参看今崛诚二《北京の学界それから》，《东洋史研究》地8卷5-6号，98-101页，京都，1944。

<sup>6</sup> 陈寅恪《北大学院己巳级史学系毕业赠言》，载《陈寅恪文集·诗集》19页，三联书店，2001。

## 一、国际视野：从“虏学”到“从周边看中国”

八十多年前，梁启超在《中国史叙论》中，曾经把中国历史区分为中国之中国、亚洲之中国和世界之中国三个阶段，分别对应“上世史，自黄帝以迄秦统一”、“中世史，自秦统一至清代乾隆之末年”、“近世史，自乾隆末年至至于今日”<sup>7</sup>。这个分法很有意思，也可以作种种解读，像许倬云就说，这是以种族的交涉与竞争为着眼点，也隐隐以封建、帝制及立宪三种政体作为三个时代的主要政治形态<sup>8</sup>。不过，在这里我也想以“中国的自我认识”为中心，也想把以往的中国历史分成三个阶段。

第一个阶段可以称作“以自我为中心的想象时代”。这个时代的中国，由于对外交通的困难、汉文明传统的强大和外来文明无法形成巨大冲击，换句话说，在没有巨大的“他者”的情况下，中国仿佛处于一个没有镜子的时代，这形成了以自我为中心的“天下观念”（对于周边的鄙视和傲慢）和以自我为天朝大国的“朝贡体制”（尽管从宋代起，情况便发生变化）。我们可以从古代所谓的九州、五服记载、“北狄、南蛮、东夷、西戎”的说法、《王制》所谓的“五方之民”，到古代的天下地图和《朝贡图》<sup>9</sup>，可以看到，尽管实际的世界地理知识早已经超越了汉族中国，但是，在观念的天下想象中，人们仍然习惯地以自我为中心，想象一个处在天之中的“中国”。

但是，自从晚明西洋人逐渐进入东方以来，特别是晚清西洋人的坚船利炮迫使中国全面向西转之后，中国人认识“自我”，开始有了一个巨大的“他者”（The Other）即西方，从此进入第二个阶段即“一面镜子的时代”，这个时代正如列文森（Joseph R. Levenson）所说，从天下到万国，实际上是一个很大的变化<sup>10</sup>，由于在西方这个“他者”的映照下，中国人才开始了对中国的重新认识，这当然是一个巨大的进步。然而，这种重新认识确实以“西方”，而且仅仅是一个似乎同一的“西方”为基础的，无论是晚清所谓“中体西用”还是“西体中用”的争论，无论是李大钊、陈独秀还是梁漱溟等人的中西文化比较观念，无论是五四时代以西方为对照重新解读中国的思潮和鲁迅以后的“中国国民性”剖析，还是一直蔓延到八十年代的“文化热”讨论，其实都是在这一面镜子下的自我认识。

可是，我们现在要问，这面镜子是正确的镜子还是一面哈哈镜呢？它是认识自己的唯一镜子吗？它难道能够全面地让我们自我认识吗？就像我们在理发室里修剪头发的时候，仅仅靠眼前的那面镜子是不够的，还必须“菱花前后照”才能看到后脑勺，那么，我们是否还需要一面或多面西方之外的镜子吗？可是中国人从来很少明确认识到，作为“他者”，自己周边的日本、朝鲜、越南、印度、蒙古与自己有什么不同，人们始终觉得，他们似乎还是自己文化的“边缘”，因此并不会用这些异文化眼光来打量自己。可是，真的是这样吗？我总觉得，中国与“西方”的差异对比，只能在大尺度上粗略地看到自我特征，而那些看似差异很小，甚至曾经共享一个文化传统的不同国度的比较，才能真正认识什么才是“中国的”文化，因此，在今天这个全球化看似普遍同质的时代，恰恰也许我们有可能进入第三个时代，即“在多面镜中认识自我的时代”，《宋高僧传》卷五记载唐代华严大师法藏有一个著名的设计，他

<sup>7</sup> 梁启超：《中国史叙论》（饮冰室文集，卷三十四，25页，商务，1925）

<sup>8</sup> 许倬云：《寻索中国历史发展的轨迹》，载其《江渚候潮汐》（一）159-160页，三民书局，2004。按：这个分期方法与日本当年的中国史著作是否有关系？明治三十一年出版的著名的桑原鹭藏《中等东洋史》是以（一）上古期：汉族膨胀时代（到秦统一），（二）汉族优势时代（从秦汉到唐末），（三）蒙古族最盛时代（从北宋和辽到明末），（四）欧人东渐时代（从清代至今）。

<sup>9</sup> 葛兆光：《山海经、职贡图和旅行记中的异域记忆——利玛窦来华前后中国人关于异域的知识资源及其变化》，载《明清文学与思想中之主体意识与社会——学术思想篇》345-369页，台北，中研院中国文哲研究所，2004年12月。又，参看傅斯年与顾颉刚讨论战国人对于世界的想象一信，载国立中山大学《语言历史研究所周刊》第一集第二期，1927年11月8日。

<sup>10</sup> 列文森（Joseph R. Levenson）《儒教中国及其现代命运》第一部分第七章指出，“近代中国思想史的大部分时期，是一个使‘天下’成为‘国家’的过程”，郑大华等中译本，87页，中国社会科学出版社，2000。

曾经面对学者“取鉴十面，八方安排”，就是在上下八方各悬镜子，面面对，中间安一佛像，用炬光照耀，于是交影互光，重重映照，当然，我们想说明的，并不是法藏的“佛法无尽，彼此交互”，让“学者因晓刹海涉入无尽之义”，而是想像拍立体电影一样，用多台摄影机从四面八方拍摄，然后组合起一个立体的中国。因而，**从周边看中国，重新确立他者与自我，换句话说就是，从周边各个区域对中国的认识中，可能我们会重新认知历史中国、文化中国和政治中国。**

关于这个问题的思想史意味，这里无法详细讨论。从文史研究的角度，我更想讨论这一研究方向的学术史意义。

如果我们回顾中国学术史，在某一个角度上说，**中国学术国际化和现代化的第一波，似乎可以上溯到清代中叶对于西北地理和蒙元史的研究。**自从钱大昕以后，由于考据学发展的内在理路(考据领域的拓展和延伸)和国情变化的外背景(嘉道以后国际形势的变化)，人们开始意识到西北地理、辽金及蒙元史研究，在超越汉族中国传统空间的意义。首先，它不再仅仅是考据学家所涉猎的“汉语”、“汉族”和“汉文献”，其次，研究范围也不仅仅是考据学家们熟悉的儒家世界和传统经典，再次，他们研究的内容已经不仅仅局限在政治史的范围中。不妨看一下蒙元史的研究，在钱大昕以后，曾有邵远平《元史类编》、魏源《元史新编》、曾廉《元书》以及洪钧《元史译文证补》之作，到了屠寄在晚清时期修《蒙兀儿史记》，就务求蒙古在历史中固有之分际，扩大蒙元史之范围。他引用资料远远超出传统汉文史料，有高丽史料、云南史料、西域史料，尤其是采用了外文史料，《凡例》中提到“至洪氏钧《元史译文补正》出，始知西域人泰西人书足补元史者不少”，又提到《秘史》虽然详细，但“与西域人施特哀丁所撰《蒙兀全史》及撒难薛禅所撰之《蒙兀源流》互有出入”，还说到多桑的《蒙古史》、美国米亚可丁《蒙古史》三巨册、英国人的《史家之历史》等等<sup>11</sup>。在那个时代以后，中国学者的眼界才大大打开<sup>12</sup>，晚清学者们开始参与到如突厥三大碑(噶欲谷碑、阙特勤碑、毗伽可汗碑)的考释<sup>13</sup>、蒙元文献的译读<sup>14</sup>、唐代三夷教即火袄教即波斯琐罗亚斯德教(Zoroastrianism)、景教和摩尼教的研究等等国际性的课题中<sup>15</sup>，就是后来对满蒙回藏研究很深的日本学界，初起步时都不得不看中国人如张穆、何秋涛、李文田的著作<sup>16</sup>，就连傲慢的俄国人，对沈曾植考释突厥碑也只好刮目相看，“译以行世，西人书中屡引其说，所谓总理衙门书者也”<sup>17</sup>。在中国学术转型的这一波中，无论在空间视野、语言工

<sup>11</sup> 参看杜维运《屠寄传》，载其《历史的两个境界》118-120页，东大图书公司，1995。

<sup>12</sup> 比如1917年出版的陈垣的名著《元也里可温教考》，无论在选题、问题意识，还是在语词考辨上，很大程度上都受到这些学术潮流的影响，他的考证就是在洪钧《元史译文证补》以及所引用的多桑《蒙古史》、以及日本人田中萃一郎、坪井九马三用阿拉伯、希腊、蒙古等多种语文文献互证的成果的基础上，对汉文文献研究的结果。见《元也里可温教考》，收在陈垣《明季滇黔佛教考(外宗教史论著八种)》4—7页，河北教育出版社，2000。

<sup>13</sup> 突厥三大碑：噶欲谷(Tonyukuk)碑、阙特勤碑、毗伽可汗碑，据说是1890年芬兰人A.Geikel在蒙古鄂尔浑河东岸和硕柴达木(Khoshoo-tsaydam)发现的，另一种说法是1889年俄国学者雅德林采夫(N.Yadrintsev)发现的，由丹麦哥本哈根大学教授，比较语言学家汤姆森(Vilhelm Thomsen, 1842-1927)根据A.Geikel的报告在1892年最先解读，并出版了《鄂尔浑碑铭译解》(Deciphered Orkhon Inscriptions)。中国学者如沈曾植，虽然不懂突厥文，但根据西洋的释读，加上自己丰富的唐代文献知识，给予历史的解释，也作出了贡献。

<sup>14</sup> 如何秋涛、张穆、李文田、沈曾植对于《皇元圣武亲征录》的校正等。

<sup>15</sup> 火袄教(即波斯Zoroastrianism即琐罗亚斯德教)研究，在中国，最早曾有文廷式《纯常子枝语》中提到，也许是看到外国的研究。摩尼教的研究，最早是蒋斧在1909年发表的《摩尼教流行中国考略》，参看林恆殊《摩尼教研究之展望》，载《新史学》第七卷第一期，台北，1996。

<sup>16</sup> 如日本最早进行元史研究的那珂通世，就通过奉湖广总督张之洞之命到日本考察学制的陈毅，收集中国学者所撰的《皇元圣武亲征记校正》、《元朝秘史李注补》等等，见田中正美撰《那珂通世》，载江上波夫编《东洋学之系谱》7页，大修馆，1992。

<sup>17</sup> 王遽常《沈寐叟先生年谱》，台北，商务印书馆，1997，沈氏著有《元秘史笺注》十五卷、《蒙古源流笺注》八卷。

具、文献范围上看，这都是一个巨大的变化，并开拓了后来的学术新领域。

当晚清民初的中国，在政治、经济和文化上被迫日益进入国际的时候，学术界也发生了相当深刻的变化。正如前面所说，进入二十世纪二十年代前后，中国出现了一批最好的学者，他们不仅视野开阔，而且相当敏锐，无论是从哲学、文学而入史学的王国维，还是并未出洋却深谙国际学术潮流的陈垣，无论是主张全盘西化的胡适，还是恪守中国文化本位的陈寅恪，在学术上都在努力地“预流”，即进入“世界学术之新潮流”。恰好这个时候有所谓“四大发现”，尤其是敦煌文书的发现和**研究**，我们知道，当时王国维考证过敦煌的文献、陈垣编过《敦煌劫余录》，胡适和陈寅恪更是研究敦煌文书的大家，**这些努力便促成了中国学术国际化的第二波<sup>18</sup>**。这是由于，**第一，“胡语文献”刺激了语言学和历史学的结合**，比如陈寅恪以梵文、藏文和汉语对勘敦煌文献，**第二，敦煌出土的原始文献刺激了对传世文献的怀疑和辩证**，如胡适对禅宗文献的考证；**第三，敦煌这一非政治、宗教与文化中心区域所保存的不同语言的文献，引起了对中外交通、文化接触的研究兴趣**；**第四，各种非政府文书和非儒家文献的出现，引起了对经济史（如敦煌寺院经济）、宗教史（如三夷教、佛教和其他宗教）、地方史（如归义军、吐蕃、西域）的重视，促使历史研究领域传统的重心和边缘的彼此移动。**

那么，**第三波究竟是什么呢？我不敢断言，但我以为“从周边看中国”这一课题，也许在某种程度上可以刺激学术史的变化。**

首先，我注意到前两波的学术史变动中，关注的空间都在西北，与传统的丝绸之路重叠，却比较少地注意到东边，比如日本、琉球、朝鲜、越南等等，可是，事实上这些区域所存的有关中国的文献相当丰富，过去，吴晗先生曾经在《李朝实录》中辑出十几册有关中国的珍贵史料<sup>19</sup>，其实远不止这些，比如韩国景仁文化社影印的《韩国历代文集丛刊》近三千巨册，绝大多数是汉文书写，大致相当于明清时代的史料；而韩国东国大学校林基中教授和日本京都大学夫马进教授分别编辑的《燕行录全集》和《燕行录全集日本所藏编》一百零六册，几乎五万页的资料基本上是明清两代朝鲜人对于中国的观察和记录；朝鲜通信使在日本的多种日记和诗文，也记录了大量日本和朝鲜人对于中国的观察、想象和评价，而日本江户时代在长崎和其他地方接待清帝国船只的各种记录以及所谓唐通事的资料，像著名的《华夷变态》、《唐通事會所日録》、《古今华夷通商考》，以及寺岛安良《和汉三才图会》（1712）、中川忠英编的《清俗记闻》（1799）、冈田玉山的《唐土名胜图会》（1805），都呈现着已经分道扬镳的日本对中国的冷眼旁观，至于在越南留下的一些文献如所谓“汉喃文献”，也保留了相当多有关中国的记载。俗话说，“当局者迷，旁观者清”，也许这些资料能够让我们“跳出中国，又反观中国”，了解中国的真正特性。

其次，近代以来我们习惯了东西文化对比，从最初以时间先后而论优劣的“西学中源”说，到道器不同而论本末的“中学为体西学为用”说，再到五四时代以来的“东西文化”论争和“全盘西化”与“中国文化本位”之争，最后到如今的“东方主义”或“后殖民主义”理论，在讨论中国文化的时候，都是在“西方”这个巨大而朦胧的“他者”背景下立论的，冰炭不同、冷热迥异，让人看起来似乎很清晰，但是，这个看似清晰的文化描述中，却包含了相当朦胧的内容。追问下去，究竟这个“西方”是哪个“西方”，这个“东方”是那个“东方”？因此，也许以看似文化差异不大的周边为“他者”，倒更能看出它们与“自我”那些细微却又至关重要的文化差异来。比如，表面上同样信仰朱熹之学，但是固执地恪守朱子学说不动摇的朝鲜两班士人，和没有科举制度的日本儒家学者，以及在满清王朝的考据学和异

<sup>18</sup> 陈寅恪在1942年写的《朱延丰〈突厥通考〉序》中，其实已经感觉这一波学术与清代西北史地之学的关联，并预见这一学术趋势的发展，他说“惟默察当今大势，吾国将来必循汉唐之轨辙，倾其全力经营西北，则可以无疑。考自古世局之转移，往往起于前人一时学术趋向之细微，迨至后来，遂若惊雷破柱，怒涛振海之不可御遏。”《寒柳堂集》163页，三联书店，2001。

<sup>19</sup> 吴晗编《朝鲜李朝实录中的中国史料》，中华书局，1962。

族文化双重影响下的中国士大夫，却是很不一样的，在各种文献中常常看到朝鲜人对于清帝国学术和思想的讥讽，都能看到朝鲜和日本人因为蔑视中国文明沦丧而自称“中华”，看看这种差异，就能够更清楚地理解这个“东方”或者“东亚”，其实，并不是冈仓天心想象的“一个”<sup>20</sup>。

**再次**，正如傅斯年在《历史语言研究所工作之旨趣》中所说的，史料的扩充和工具的改进，其实就是学术的进步。他说，（一）凡能直接研究材料，便进步；凡间接的研究前人所研究或前人所创造之系统，而不繁丰细密的参照所包含的事实，便退步。（二）凡一种学问能扩张他研究的材料便进步，不能的便退步。（三）凡一种学问能扩充他作研究时应用的工具的则进步，不能的则退步<sup>21</sup>。1928年的时候，他觉得，中国学术界“多不会解决史籍上的四裔问题的”，在边疆民族史地和中外关系史研究方面落后于外国的东方学家，在匈奴、鲜卑、突厥、回纥、契丹、女真、蒙古、满洲等问题上，就不曾像欧洲人那样注意，所以，亟须扩展研究的史料和使用的工具，借鉴比较历史和语言的方法。而且，他曾经设想中国研究，将来一步一步西去，到中央亚细亚”，又设想在广州建“南洋学”中心，认为“南洋学应该是中国人的学问”。这是一个绝大的判断，前面我们提到中国学术国际化的第一波和第二波，正是像他所说，在一步一步西去，从敦煌、安西到中亚，重心在西北，偶尔也南下。可是，第三波是否应当转身向东呢？1938年，胡适在瑞士的Zurich代表中国第一次参加国际历史学大会，在题为《近年来所发现有关中国历史的新资料》（Recently Discovered Material for Chinese History）的英文论文中，提到当时他所想到的有关中国史最重要的史料，包括当时被称作大发现的甲骨卜辞、敦煌卷子、大内档案以及禁书逸书，而与这些大发现并列的，就是“日本朝鲜所存中国史料”<sup>22</sup>，可是，近七十年过去了，除了吴晗后来在《李朝实录》中辑的资料之外，似乎有关中国的朝鲜汉文资料，尚没有特别好的整理和研究，至于日本有关中国的资料如长崎唐通事的资料，更很少看到人充分使用。当然，这个学术史的大趋势，并不是我能够预料的，不过，**如果逐渐转身面向这个“周边”，将使得过去我们所不够重视的上述历史资料和周边各种语言，成为新的领域和新的工具，套一句经济学界常用的术语，也许，它将成为学术“新的增长点”<sup>23</sup>。**

## 二，中国立场：与域外中国学的比较

毫无疑问，注意“中国”的周边并不是中国文史学界的专利，甚至不是中国学者的发明<sup>24</sup>，比中国学者更早，欧洲和日本的学者从十九世纪末二十世纪初就已经开始了有现代学术意味的“中国周边研究”，他们在这些研究中使用了历史学、文献学、考古学和语言学的综合方法，取得了相当大的成就。比如，法国的沙畹（E. Chavannes）、伯希和（P. Pelliot）、费瑯（G. Ferrand）、马伯乐（H. Maspero）等等，**虽然通常我们都把他们称作“汉学家”，他们的关注中心确实也都在中国，但是，他们的研究范围却常常涉及四裔，从冯承钧所译的**

<sup>20</sup> 冈仓天心《东洋の理想》，龟井胜一郎、宫川寅雄编《冈仓天心集》6-7页，东京，筑摩书房《明治文学全集》38，1968。

<sup>21</sup> 傅斯年《历史语言研究所之工作旨趣》，《傅斯年全集》第四册，1304-1306页，联经出版事业公司。

<sup>22</sup> 《胡适致傅斯年》（1938年9月2日），王汎森辑《史语所藏胡适与傅斯年来往函札》，载《大陆杂志》第九十三卷第三期，11页，1996年9月。

<sup>23</sup> 这一研究新领域的开拓，我以为引出的学术史变化，有可能是（A）语言学的重新重视、（B）非汉族的宗教史的重视、（C）不得不参考外国文献与研究论著、（D）重新界定与认识“中国”和“他国”、（E）学术和文化之民族主义与世界主义问题。在这一点上，其实东洋和西洋学者已经有一些做得很好了，参看Colin Mackerras: *Western Images of China*, (Oxford University Press, 1989)，又可参看荒野泰典、石井正敏、村井章介等编《自意识と相互理解》，《アジアのなかの日本史》V，东京大学出版会，1993。

<sup>24</sup> 比如宫崎市定在1943年就写有《中国周边史总论》，讨论到朝鲜、满洲（即今东北）、蒙古、土耳其斯坦（即古西域、今新疆）、西藏、印度支那半岛，且不论其对“中国”的理解，他提倡的研究，在聚焦中心和研究目的上，显然与我们不同，见《宫崎市定全集》第19册，149-162页，岩波书店，1992。

《西域南海史地考证译丛》三大册中可以看到，题目常常出现的地名，是吐蕃、波斯、爪哇、真腊、安南、蒙古、占城、高昌、印度、吐谷浑、黎轩、罽宾，常常出现的宗教，是火袄教、摩尼教、景教、佛教以及后来的天主教和基督教，而常常出现的典籍，则是《诸蕃志》、《魏略西戎传》、《瀛涯胜览》、《真腊风土记》、《玄奘传》、《元秘史》、《长春真人西游记》、《宋云行纪》、《使印度记》等等<sup>25</sup>。

**受到欧洲的影响，明治以来学术近代转型后的日本中国学家更是关注所谓“满蒙回藏”以及中国周边。**从兼治朝鲜与蒙古史的那珂通世（1851-1908）以后，明治、大正到昭和年间的日本学者，相当多的有这种关注中国四裔的趋向，著名的如白鸟库吉（1865-1942）、藤田丰八（1869-1928）、桑原鹭藏（1871-1931）、箭内互（1875-1926）、池内宏（1878-1953）、羽田亨（1882-1955）、和田清（1890-1963）等等，对于蒙古、朝鲜、安南、西域、西藏等等史地领域，都有相当出色的研究。其中，奠定日本明治时代东洋学的重要人物白鸟库吉，他关于突厥、乌孙、匈奴、粟特、康居以及朝鲜的研究，都赢得了欧洲学界相当高的评价，显示了当时日本中国学的新潮流。这使得日本学者对于进入世界学术潮流相当自信，他们甚至觉得，日本人比中国人懂得西洋新方法，又比西洋人更善于阅读东洋文献，所以，日本才应当是“东洋学”的前沿。这一潮流的参与者羽田亨曾经总结说，这一时期日本东洋学的进步，表现在（一）东方新的考古资料与诸文献的研究（如阙特勤碑）、（二）古代语文的发现（如回鹘文、吐火罗文、西夏文）、（三）西域各国的人种的研究、（四）各种非汉族宗教文献的新发现（如摩尼教经典）、（五）粟特文化对东方的影响、（六）回鹘文化的东渐。显然，这些新研究远远超越了传统“中国”的空间、历史、文化、典籍和语言，正如他所说的，明治大正年间，日本东洋学的发展，“不仅在美术史、风俗史、历史地理上的研究数量不少，更由于中亚所发现的史料，使得中国历史事实被阐明得更多……从上述取向可见，如果从事中国史特别是塞外地方的历史研究，晚近学者可以向何方努力，学术的大趋势究竟会走向何方”，其中他特别提到了“第一武器”即语言知识在新研究中的意义<sup>26</sup>。这使得中国学者尽管不服气，却也不得不承认，“对于中国正统史事之研究，吾人当可上下其是非得失，相与周旋，至于西域、南海、考古美术之史的研究，则吾人相去远矣”<sup>27</sup>。

**这是当年席卷欧美、日本以及中国的国际学术潮流，看起来，这一潮流有它的同一性，似乎是世界一致的风尚。不过，仔细考察就知道，无论在欧洲还是在日本，这一趋向自有其政治史和思想史的特殊背景。**以和中国最为密切的东邻日本为例，如果说，从学术史上来说，它是学术近代化与国际化的推动所致，充分表现了它的现代意味，那么，从思想史的角度来说，这一学术风气中恰恰在看似纯粹的学术取向、学术方法和学术话题背后，隐藏了日本对于中国的某种特殊意图。

**从学术史的角度看，所谓日本这一学术趋向的现代意味是很清晰的。**这一趋向导致了日本对于中国研究的传统出现了危机，过去对于中国的传统认识似乎被颠覆，过去理解中国的习惯方法被改变，正如子安宣邦所说的，既因为研究方法的现代性而充满对传统中国学术的轻蔑，引起“支那学”的自负，也由于西洋学术方法的盛行，颠覆了传统学术，导致了危机意识，“这一危机意识，是对支配了近代日本学术制度的西欧近代人文科学而来的”<sup>28</sup>。但是，它确实促成了日本中国学的现代形态。明治以来，自认为与中国有久远关系的日本理应比欧洲人更能够掌握解释中国的主导权，因此，它努力通过（一）和西方学术一致的工具、

<sup>25</sup> 《西域南海史地考证译丛》第一卷、第二卷、第三卷，其中第一、二卷原为冯承钧自1926年以来陆续翻译的法国中国学家的论著1-9编，第三卷为后来辑在一起的六种专书和论文，商务印书馆，1995，1999。

<sup>26</sup> 羽田亨《晚近における东洋史学の进步》，原载《史林》（1918年）第三卷一、二号，后收入羽田亨《羽田博士史学论文集》，635-653页，京都，同朋社，1957，1975。

<sup>27</sup> 贺昌群《日本学术界之“支那学”研究》，原载1933年10月26日天津《大公报·图书副刊》第三期，收入《贺昌群文集》第一卷，447页，商务印书馆，2003。

<sup>28</sup> 子安宣邦《日本近代思想批判——国知の成立》，岩波书店“岩波现代文库：学术110”，115页，东京，2003。

资料和方法，（二）从事西方学界感兴趣的领域、课题和问题，并且（三）采取和西方科学相同或相似的，被标榜为“中立”的客观主义立场，在研究方法上，促进日本“东洋学”的形成。而在研究视野上，他们也极力效仿欧洲来自传教士和人类学家的汉学传统<sup>29</sup>，把“中国学”变成“东洋学”<sup>30</sup>，即把领域逐渐从汉族中国，扩大到中国的周边，并有意识地把它作为与“西洋”相对的历史空间来研究<sup>31</sup>，一方面建立一个在历史、文化、民族上，可以和“西洋”并立，叫做“东洋”的历史论述空间，一方面又把日本从这个“东洋”里抽离出来，成为有两个“他者”的“本国”。所以，当那珂通世提出在日本本国史之外，分设“西洋史”和“东洋史”的时候，日本东洋学界，就把“东洋史”从“中国”扩大到“四裔”，“中止了日本历来仅仅以中国史为中心的偏狭，而必须包括东洋诸国、东洋诸民族的历史”<sup>32</sup>。明治大正时期，日本各种如《东洋哲学》等刊物的学术关注，白鸟库吉等学者的学术训练，和各个学者多选择以满、蒙、回、藏为主的学术课题，都现实了这种追求现代性、融入国际潮流的趋向。

然而，从思想史的角度看，这一学术转向背后却隐藏了很深的政治背景。明治以来逐渐膨胀的日本民族主义，以所谓“亚细亚主义”的表象出现，日本对于过去在亚洲最大的对手中国，重新采取一种俯视的眼光来观察。其中，最有影响的就是不再把过去的“中华帝国”看成是庞大的“一个”，而是借用欧洲流行的“民族国家”新观念，把过去所谓的“中国”解释成不同的王朝，这些王朝只是一个传统的帝国，而实际的“中国”只应该是汉族为主体，居住在长城以南、藏疆以东的一个国家，而中国周边的各个民族应当是文化、政治、民族都不同的共同体<sup>33</sup>。自从明治时代“国权扩张论”的膨胀，借了安全和利益的名义，对于中国以及周边的领土要求越来越强烈。因此，在明治时代的日本中国学研究者，对于中国“四裔”出现了异乎寻常的热情，对朝鲜、蒙古、满洲、西藏、新疆都有格外的关注，而不再把中国各王朝看成是笼罩边疆和异族的同一体<sup>34</sup>。正如日本学者所说，“在日清战争爆发的刺激下，

<sup>29</sup> 桑原鹭藏《支那学研究者の任务》一文中，作为学习的典范，他列举了一些西洋中国学家，如美国的Rockhill（研究西藏和蒙古佛教、文化、地理及研究《诸蕃志》、《岛夷志略》等有关南海交通文献）、英国的Phillips（研究荷兰占领时期的台湾史及明代中国与南洋交通）、Wylie（精通蒙古文、梵文、满文，研究传教士对中国的影响）、Legge（研究和翻译中国经典）、俄国的Bretschneider（研究蒙古时代），并且检讨“我国（日本）最大的失误，在与我国的支那学研究，还没有充分使用科学的方法，甚至可以质疑的是，也许还在无视这些科学的方法，然而，科学的方法并不只是西洋学问应当应用，毫无疑问，日本的支那学研究也是应当依据的”，《桑原鹭藏全集》第一卷，591-594页，岩波书店，1968。

<sup>30</sup> 在讨论白鸟库吉的史学趋向时，桑田六郎、植村清二、石田干之助曾说到白鸟库吉的理念“不是中国史，而是东洋史”，参看吉川幸次郎编《东洋学の创始者たち》，22页，讲谈社，1976。据泷川龟太郎的回忆，市村瓚次郎早在明治二十年（1887）大学毕业的谢恩会上讲话，就批评从来的东洋学中未开拓的地方很多，如所谓中国学家的中国史研究中不免就疏漏了自来中国与外国的关系，而中岛敏在讨论市村瓚次郎的时候，也特意讲到他在明治三十年（1897）出版的《东洋史要》两卷，是从“中国史到东洋史”，他在次年（1898）出版的《东洋史统》第一卷凡例中也开明综义地说到这一点，见江上波夫编《东洋学の系谱（1）》，28、31页，大修馆书店，1992。

<sup>31</sup> 像白鸟库吉的志向，就是要使日本的东洋学，超过欧洲，所以他在若干年后写的《满鲜史研究の三十年》中，就说到，“为了不输给欧美学者，我们建立了规模很大的东洋历史学会，与实业家、政治家携手，提倡根本的东洋研究的必要性，特别是当时欧美人在东洋研究方面，多在中国、蒙古、中亚，确实其中有非常权威的成就，但是，在满洲和朝鲜研究上，却尚有未开拓处，因此，我们日本人必须要在欧洲人没有进入的满洲、朝鲜的历史地理方面，有自己的成果”。转引自松村润《白鸟库吉》，载江上波夫编《东洋学の系谱（1）》45-46页。

<sup>32</sup> 江上波夫编《东洋学の系谱（1）》，3页。

<sup>33</sup> 例如和田清在《支那及び支那人という語の本义について》（原载1942年1月与2月的《实验医疗》十九卷1、2期，后收入其《东亚史论》，生活社，1942）中就认为“蒙古、满洲、西藏在过去，与中国并非一国，人种不同，语言不同，文字和宗教也不同，风俗习惯也不同，历史和传统更是有差异，这从满洲兴起的大清帝国统一才归到一起，没有理由把这些一样地说成是‘支那’或‘支那人’，这无需论证，不言自明”（202-203页）

<sup>34</sup> 参看桑兵《国学与汉学》第一章《四裔偏向与本土回应》，浙江人民出版社，1999。



（日本）国民对亚洲大陆越来越关心，这一历史观念，就是在日本作为近代国家急剧上升的明治二十年代，面对西洋，日本作为亚洲民族的自觉日益高涨，面对西洋文化，出现主张独特的东洋文化的时代思潮的背景下形成的”<sup>35</sup>。当时，这种军国主义的政治行为，激活了学术领域的研究兴趣，而这一学术领域的研究取向，又逐渐变成一种理解中国的普遍观念<sup>36</sup>，这种观念一直发展到二战前后，便在日本历史学界形成热门话题，其中最有代表性的，是1923年出版的矢野仁一《近代支那论》，这部书开头就是《支那无国境论》和《支那非国论》两篇文章，矢野认为，中国不能称为所谓民族国家，满、蒙、藏等原来就非中国领土，如果要维持大中国的同一性，根本没有必要推翻满清王朝，如果要建立民族国家，则应当放弃边疆地区的控制，包括政治上的领属和历史上的叙述<sup>37</sup>。

**学术史上的国际视野和现代方法，与思想史上的民族立场和论述策略，在这里纠缠不清，那么，现在我们讨论“从周边看中国”，是否也会遇到这种问题？**也许可以说远一些，这涉及到一个有关传统学术研究的根本问题，就是传统文史研究的意义究竟在哪里？我觉得，除了给人以知识的飨宴，训练人们的智力之外，一个很重要的意义就是建立对国族（是文化意义上的国家，而不是政治意义上的政府）的认知，过去的传统在一个需要建立历史和形塑现在的国度，它提供记忆、凝聚共识、确立认同，美国学者芭芭拉·塔克曼（Barbara W. Tuchman）在《从史著论史学》（Practicing History）中在提到以色列为什么对考古有特别的兴趣时，说“一个民族为了觉得自己是国家，不但必须有独立和领土，并且还要有历史”<sup>38</sup>。如果说，明治时代的日本学界，无论是有意还是无意地把中国放在东洋，而把东洋的各个民族历史文化放在和中国同等的位置，加以重视和研究，既是吻合现代的民族国平等家观念，又是隐含了对中国的政治图谋，那么，我们现在提倡“从周边看中国”，又如何确立我们和日本中国学相区别的立场呢？

我们可以说一段往事。中国现代文史之学，从一开始就与民族主义的立场和世界主义的潮流始终分不开，如果说梁启超《新史学》标志着现代作为科学的历史学的开端，那么他在这篇宣言式的文章开篇所谈的爱国心，恰恰就是文史之学的民族立场和国族认同。在九一八事变后，傅斯年专门写了一部《东北史纲》，我们知道傅斯年以提倡“史料即史学”这种现代学术的观念著称，但是，尽管他和日本学者一样，相当关注“虏学”即所谓“四裔”的研究，但是，在这部书中，他却专门驳斥日本学者“满蒙非中国论”（如白鸟库吉、箭内互、中山久太郎、矢野仁一等），尤其是反驳矢野1931年发表在《外交时报》的《满蒙藏は支那の领土に非る论》，他坚持用“东北”而不用“满洲”，认为这是“专图侵略或瓜分中国而造

<sup>35</sup> 江上波夫编《东洋学の系谱（1）》，3页。

<sup>36</sup> 比如，1894年即甲午战争那一年，日本军队参谋本部出版了《满洲地志》，稍后在学界就出现了如田中萃一郎的《满洲国号考》（1903）、足立栗园、平田骨仙的《满洲古今史》（1904），1908年，白鸟库吉向满铁总裁后藤新平建议设立调查部，而学术界中如箭内互、津田左右吉、池内宏等就加入了对满洲的调查，至于京都学派的内藤湖南，也对满洲历史文化有异常的兴趣。而随着日本对朝鲜的侵略和占领，在当时的学术界，也出现了大量关于朝鲜的论著，自林泰辅的《朝鲜史》（1892）、《朝鲜近代史》（1901）之后，有坪井九马三、白鸟库吉、池内宏、今西龙、原田淑人等的大量研究。参看和田清《我が国に於ける满蒙史研究の发达》，在《东亚史论薈》241-268页，生活社，1942

<sup>37</sup> 矢野仁一《近代支那论》，弘文堂书房，1923；参看五井直弘《东洋史学与马克思主义》，载其《中国古代史论稿》，58页，姜镇庆、李德龙译，北京大学出版社，2001。五井氏指出，随着二战时期日本对中国的占领，激发了日本当时的东洋史热，矢野的这种论点越来越流行，例如《世界历史大系》（1933-1936年，平凡社，26册）和《岩波讲座东洋思潮》（1934-1936年，岩波书店，全18卷）就是这一潮流中的产物。此期间，又相继出版了池内宏《满鲜史研究》（冈书院，1933）、冈崎文夫《支那史概说》上（弘文堂书房，1935）、桔朴《支那社会研究》（日本评论社，1936）等等，均多少有这些观点的影子。1943年，在第二次世界大战的关键时刻，矢野更在广岛大学的系列报告中，便提出了超越中国，以亚洲为单位的历史叙述理论，此年以《大东亚史の构想》为题出版矢野仁一《大东亚史の构想》，31页以下，东京，目黑书店，1944。又，关于这一时期日本中国学研究与日本民族主义政治的关系，还可以参看当时东亚研究所编《异民族の支那统治史》，大日本雄辩会讲谈社，东京，1944-1945。

<sup>38</sup> 芭芭拉·塔克曼（Barbara W. Tuchman）《从史著论史学》（Practicing History）（梅寅生译，久大文化公司，台北，1990），165页。

之名词，毫无民族的、地理的、政治的、经济的根据”<sup>39</sup>。很显然，同样是讨论“东北”或者“满洲”，中国和日本学者立场如此大相径庭，无疑告诉我们文史研究尤其是历史研究，不得不面对一个各自不同的学术策略与思想立场问题。正是在这一点上，我们要提倡“批评的中国学研究”，因为我们常常会忘记，尽管他们研究中国以及中国周边的历史与文化，但是，欧美也罢，日本也罢，他们的“中国研究”，并不应当算作“中国的”学术史与思想史，而是“外国的”学术史和思想史，应当把它们看作“外国学”，并且放入它们自身的政治、社会和历史语境中去讨论。

我们提倡“从周边看中国”，并不是打算重拾过去欧美和日本学者对满蒙回藏等等的学术兴趣，他们对日本、朝鲜、琉球、越南、蒙古、印度等等地区历史文化的研究，我们可以归入“区域研究”之中，在现在看来，这种研究可能有超越现代的“民族国家”的空间限制的意义，使历史文化空间超越政治领属空间，从而认识历史与文化交流 and 接触的真相；然而，我们提倡的“从周边看中国”却仍然是聚焦中国史，在“中国”这个近世形成的文明空间和现代已经成型的政治国家，仍然在文化上和政治上强有力地笼罩的情况下，以中国这个“民族国家”为中心的历史研究，仍然有它的意义。我曾经在一篇论文中说到，超越民族国家，从民族国家中把历史拯救出来，这是以欧洲历史为背景的后现代思路，在中国未必行得通。为什么？一方面中国和欧洲不同，中国的政治疆域和文化空间是从中心向边缘弥漫开来的，即使不说三代，从秦汉时代起，“车同轨，书同文，行同伦”，语言、伦理、风俗和政治的同一性就开始把这个空间逐渐凝固起来，特别是在宋代，由于国际形势的变化，其实已经形成了中国独特的近世“民族国家”，这与欧洲认为“民族原本就是人类历史上晚近的新现象”不同<sup>40</sup>；另一方面中国和日本也不同，日本的单一民族、语言、文化，与其在范围明确的空间重叠，因此在形成近代民族国家的过程中，不会有民族、空间、文化和语言的复杂问题，而中国却在近代民族国家的建立中，始终要在传统王朝的延长线上，继承变动的又是传统的遗产。因此，把传统帝国与现代国家区分为两个时代的理论，并不符合中国历史，也不符合中国的国家意识观念和国家生成历史，在中国，并非从帝国到民族国家，而是在无边“帝国”的意识中有有限“国家”的观念，在有限的“国家”认知中保存了无边“帝国”的想象，近代民族国家恰恰从传统中央帝国中蜕变出来，近代民族国家依然残存着传统中央帝国意识，从而是一个纠缠共生的历史<sup>41</sup>。

传统文史的研究并不完全是一种“无国界”的普遍性科学，现代学术的转型与民族国家重新界定和重新建构始终同步，文史研究不是在破坏一种认同、一种观念、一种想象，就是在建构一种认同、一种观念、一种想象，特别是当你研究的是一个关于民族和文化的传统时候尤其如此。按照当时的认识，它是一个“公共的信仰”，也是一个“认同的基础”。当年丁文江发表《中央研究院的使命》一文，曾经这样阐发文史研究的意义，“中国的不容易统一，最大的原因是我们没有公共的信仰，这种信仰的基础，是要建筑在我们对于自己的认识上，历史与考古是研究我们民族的过去，语言人种及其他的社会科学是研究我们民族的现在，把我们民族的过去与现在都研究明白了，我们方能够认识自己”，他的结论是“用科学方法研究我们的历史，才可造成新信仰的基础”<sup>42</sup>。所谓“(我们)民族的过去”、“(我们)民族的现在”和“(我们的)公共的信仰”，常常并不能共享。因此，同样研究周边的历史文化，“中”与“外”是不同的，如果说他们关注的是“周边”，而我们关注的却是“中国”。

或许，关注东亚、中亚、西亚、南亚是一百年前欧美、日本学术界的时尚，或许，超越

<sup>39</sup> 见《东北史纲》3页，中研院历史语言研究所，1932。

<sup>40</sup> 比如霍布斯邦(Eric J.Hobsbawm)《民族与民族主义》8页，他已经注意到这“是源于特定地域及时空环境下的历史产物”，所以，在讨论到民族国家的语言问题时，他也说到“不过中国的情况是一大例外”，李金梅译本，75页，麦田出版，台北，1997。

<sup>41</sup> 葛兆光《重建关于“中国”的历史论述》，载《二十一世纪》2005年8月号，总第90期。

<sup>42</sup> 文载《东方杂志》第三十二卷第二号(1935年1月16日)。

民族国家，把各个不依国界的区域当作研究空间，是当今的风气，但是，理论虽然不是陈酒越旧越值钱，但也绝不是时装越新越好销，当“历史上的中国”仍然是一个有关文明和传统的意义空间的时候，重建以周边（日、韩、越、印、阿、藏、蒙等）为“他者”的新参照系统，来认识历史意义上的文化中国，既可以使传统历史与文化的研究具有确立认同之意义，也可以使人们可以清晰地地区分一个移动的历史中国和一个现实的政治中国。同时，我们从“周边”的反应来观察一个历史上文化与传统曾经不断变化的“历史中国”，其实，也是试图对“现实中国”自身有一个新认识。正如我在前面说的那样，也许现在是一个“需要多面镜子的时代”，周边各个区域长期以来对于中国这个“庞大的他者”的不同认识，可能恰恰是多面洞烛细微、使中国认识更加准确的镜子，与这些和中国亲密接触、看上去有些“同质”的文明体比起来，那个“异质”性似乎太大的“西方”，似乎只是一面朦胧含糊的铜镜，虽然看得见整体中国文化的轮廓，却怎么也看不清具体文化中国的细部。

### 三、交错的文化史：不必划地为牢

我们关注的重心在中国，也试图以“中国的”文化和历史作为研究的主要领域，但并不是说我们想划地为牢，把视线集中在传统中国的自我认识上，我们也想研究中国以及周边各个文明体在文学、宗教、学术、艺术等方面的彼此互动。以前，比较宗教学的创始人缪勒（F. Max Müller）引用过歌德的一句名言，“只知其一，便一无所知”（He who knows one, knows none），这对于我们永远是一句箴言，尽管作为中国学者，“从周边看中国”是我们的研究重心，但了解彼此文化之间的交错同样应当关注。古代禅师有一句话说，“一波才动万波随”，近世中国和周边的关系也是这样，只是我们不希望把这种接触、交错和影响，变成一种简单而呆板的“牛比马大，马比羊大、羊比猫大”式的比较，而是希望透过文学、宗教、学术、艺术以及语言的具体接触史，看看这一文化的大链条，究竟是怎样一环扣一环地连接起来的。

1940年，宫崎市定在《东方的文艺复兴和西方的文艺复兴》中曾经提出一个假设，在十五至十六世纪的欧洲，很多绘制圣母的形象，例如香奇博物馆藏十五世纪圣母像、安格兰·夏伦敦（Enguerand Charonton）与让·贝来阿尔（Jean Perreale）的圣母像等，可能已经受到了东方观音形象的影响，如瓜子形的长椭圆脸，合十的动作等等。此后，还有人指出，正是因为观音和圣母形象的如此接近，当日本长崎的天主教徒受到迫害转入秘密之后，来自中国泉州制作的陶瓷观世音像尤其是童子拜观世音像，就曾经替代了圣母玛利亚的塑像，被心中仍然向往天主的日本信徒膜拜<sup>43</sup>。而1943年，方豪先生则写过一篇文章，讨论“跨越十字架”这种来自日本禁抑天主教信仰的“蹈绘”方式，是怎样传入中国，影响雍正以后的清帝国，并被中国的官府用来作为考验中国信教者的方法<sup>44</sup>。在这两个例子中，“圣母形象”和“蹈绘考验”就贯穿了若干个有趣的文化史链条。

其实，在近世中国与周边，知识、思想和信仰彼此关联，形成或隐或显的大链条的例子很多，我们不妨再看三例。第一个涉及宗教史和艺术史，关于明代中国国家祭典尤其是文庙祭祀孔子的乐舞，根据比利时学者钟鸣旦的研究，万历年间的宗室朱载堉在《乐律全书》中曾经对于这些乐舞有过富于创造力的阐述和改造，虽然它未能真正在国家祭典上得到实现，但是却远传到欧洲，因为它引起了耶稣会士法国人钱德明（Joseph Marie Amiot，1718-1793）的注意，最早的一批有关朱载堉的舞蹈图示被收录在*Mémoires concernant l'histoire, les*

<sup>43</sup> 宫崎市定《东洋のルネッサンスと西洋のルネッサンス》，《宫崎市定全集》第19册，33-36页，岩波书店，1992；中译本《东方的文艺复兴和西方的文艺复兴》载中国科学院历史研究所编译组译《宫崎市定论文选集》下卷，60页，商务印书馆，1965。

<sup>44</sup> 方豪《清代禁抑天主教所受日本之影响》，1943年发表，后收入《方豪文录》，47-66页，北平上智编译馆，1948。

*sciences, les arts, les moeurs, les usages, etc. des Chinois* (Paris: Nyon, 1780) 一书中, 而且他还把总数超过 1400 页的朱载堉舞蹈图示的绘本送到了欧洲<sup>45</sup>, 究竟这些整齐有序规模庞大的国家乐舞以及它背后的儒家涵义, 对欧洲有什么影响, 这还需要研究; 无独有偶, 同样是万历年间, 国家对于文庙祭祀儒家先祖孔子的乐舞, 曾经由一个归依了天主教的著名学者李之藻 (1565—1630) 进行修订, 他的《泮宫礼乐疏》(1618, 1619) 前几章讨论乡校 (即泮宫) 中的圣祠, 对于祭器、祭典上的音乐和颂歌都有记载和讨论, 而且其中记载了三套、每套 32 个姿势的大夏舞。然而, 更有趣的是, 李之藻的《泮宫礼乐疏》中记载的乐舞, 又在 1672 年, 被明亡以后流亡到日本的虔诚儒家学者朱舜水, 作为基本依据, 用来为水户藩德川家圀制定祭孔典礼, 因而成为后来日本孔庙祭祀乐舞的格局<sup>46</sup>。从一个乐舞传播的过程中, 我们似乎可以看到文化接触中的“东山钟鸣, 西山磬应”现象。**第二个涉及朝鲜天主教传教史和政治史**, 在李朝朝鲜, 十八世纪末十九世纪初虽然有像李承熏这样受过北京的西洋传教士汤士选 (Alexander Gouvea) 的洗礼, 带了宗教书籍、十字架、天主教绘画等回国的朝鲜天主教徒, 在两班阶层中开始传教活动, 但是, 另外一个重要的宗教领袖, 居然是来自中国苏州的中国人周文谟 (Jacques Vellozo), 是他奉汤士选之命, “约会边境, 扮作驿夫, 昼伏夜行, 混入国都, 多年匿置, 为伊等之渠帅”<sup>47</sup>, 而且进入上层政治圈, 向正祖大王的庶弟之子常溪君的妻子宋氏、媳申氏传教, 并深得宋氏信仰, 而宋氏即后来在 1849 年即位的哲宗的祖母。在这样的活动中, 他把天主教在朝鲜的传教演变成了一个国际性的政治活动<sup>48</sup>, 而且事涉西洋、清帝国、朝鲜王国三方, 并在某种程度上激起了后来影响极大的“辛酉大教难”, 而这一事件在后来, 则间接影响了嘉庆十年 (1805) 清帝国对天主教传教的严厉禁令<sup>49</sup>。**第三个来自朝鲜赴清帝国贺岁使和赴日本通信使的资料**, 对于取代明帝国的大清帝国的文化和政治, 到底朝鲜人如何看? 面对日本德川时代的文化, 朝鲜人究竟采取什么态度? 政治上和文化上逐渐强盛起来的日本人对于中华文化的发源地中国和转运地朝鲜, 究竟是什么态度? 在现存数以百计的《燕行录》和有关诗文中, 我们可以看到朝鲜人怀着对大明帝国的感情、对传统中华文明的崇敬和对朱子学说的执着, 他们对清帝国相当蔑视和失望, 这促成了朝鲜朱子学说的延续和坚守; 而通过朝鲜通信使的日记和诗文, 我们又知道他们面对日本的时候, 尽管在政治上他们对日本的虎视眈眈相当紧张和不安, 但是在文化上他们又以“中华文明”代言人自居, 对于日本有着一一种无端的自负和傲慢; 而日本人呢? 通过现存大量的《唐风说书》、唐通事资料等等, 我们知道他们通过长崎这个通商窗口, 通过对大量到达长崎的清国商人的讯问和调查, 通过各种唐船舶来的书籍, 他们对于中国的政治、经济、军事以及文化状况有了相当了解, 因而在政治和文化上都对当时的清帝国渐渐形成了一直延续到近世的偏见和轻视<sup>50</sup>。

长期以来, 我们的文史哲各个学科, 不仅仿佛“铁路警察, 各管一段”似地各自画地为牢, 形成了各自的边界和壁垒, 而且由于中国和外国和研究界限, 使得我们的研究仿佛也有了国界和海关一样, 不办护照没有签证就绝不能出境, 这也许在某种程度上限制了我们的

<sup>45</sup> 钟鸣旦 (Nicolas Standaert): *Ritual Dances and Their Visual Representations in the Ming and the Qing*, *The East Asian Library Journal* (Princeton Univ.) XII,1 (Spring 2006), pp. 68-181.

<sup>46</sup> 参看林俊宏《朱舜水在日本的活动及其贡献研究》第四章, 200-209 页, 秀威资讯科技出版, 台北, 2004。

<sup>47</sup> 这是朝鲜李朝政府在嘉庆六年岁末 (1802) 给清廷报告中的话, 见李晚秀《轺车集》, 载林基中编《燕行录全集》第六十卷, 533-540 页。韩国, 东国大学校韩国文学研究所, 1992。

<sup>48</sup> 参看浦川和三郎《朝鲜殉教史》关于这一事件的研究, 东京, 国书刊行会, 1973;

<sup>49</sup> 参看葛兆光《邻居家的陌生人——清中叶朝鲜使者眼中北京的西洋传教士》, 载《中国文化研究》2006 年 3 期。1-12 页。

<sup>50</sup> 参看葛兆光:《从朝天到燕行——十七世纪中叶后东亚文化共同体的解体》, 载《中华文史论丛》2006 年 1 期, 总 81 期; 葛兆光:《地虽近心渐远——17 世纪中叶以后的中国朝鲜和日本》, 载《台湾东亚文明研究学刊》第三卷第一期总第五期, 台湾大学人文社会高等研究院, 2006 年 6 月。

视野。可是，自古以来，尤其是近世的中国和周边，就算是严厉的海禁时期也罢，彼此的来往是很多的，文学、宗教、学术、艺术等等，常常并不需要护照和签证，自己就越境出界，构成交错的图景。只是需要注意的是，文化河流漫堤而出顺势流到各个区域，这个时候，它会随着地势高低起伏的变化，改变流向，或急或缓，有时候积成大湖，有时候变成急流，一些看似相同的宗教、思想、学术和艺术，在不同区域生根，却会结出不同的果实，全看各地的风土适宜如何，因此，我很赞同思想史理论家斯金纳（Quentin Skinner）的说法，他说，需要讨论的不是悬置在抽象半空中的，而是落实在语境中的思想（Ideas in Context）<sup>51</sup>。由于各自语境也就是风俗、观念、组织和宗教等等生活世界的不同，传来的文学、宗教、艺术和学术也显出不同的面貌来。

这里再举思想和宗教方面的两个例子。**第一个例子关涉到程朱理学。**当程朱理学受到考据学的挑战和科举制的庇佑，从而既在知识上失去了权威性，又在思想上失去了生命力的清帝国，越来越成为僵化的教条和虚伪的包装时，这个时候理学在李朝朝鲜，却被士大夫真诚而坚决地捍卫着，为什么？很简单，因为朝鲜当时有“两班制度”，就是在朝鲜人中，只有世家子弟才有参加科举的权力，由于只有世家子弟可以参加科举考试，就形成了一个不大流动的特权阶层，由于特权阶层的自豪和自负，使他们对属于自己的文化和经验捍卫特别固执，而理学就是他们自认为纯正正统的学问。可是在德川时代的日本，正如日本学者渡边浩所指出的，由于日本没有科举制度，士人不可能全靠这一学问安身立命，因而理学并不能成为绝对的和普遍的意识形态，由于日本本身的民众文化并不具备如此讲究日常道德和伦理秩序的传统，因而理学虽然经由藤原惺窝和林罗山等提倡而成为德川时代的上层思想，但是却无力渗透到生活世界<sup>52</sup>。同样是朱子学说，在三个不同的文化背景下，却命运如此不同。**第二个例子来自近代佛教史。**当晚清中国的佛教在自身腐化、政府压制和现代科学等三方面的影响下越来越衰败的时候，日本佛教虽然也受到明治维新“神佛分离”等政策的打压，却因为他们自身的迅速转型，一方面以国家主义的立场、世界主义的途径以及外出布教的策略，一方面改变佛教的形态，开放畜发带妻、食肉饮酒，反而开始兴盛。19世纪末20世纪初日本佛教重新出发，随着殖民主义的扩张，传到朝鲜与台湾，但是在朝鲜、台湾引起的既有日本化的影响，也有佛教民族主义思潮的反弹。同时，日本佛教也影响到中国大陆，但是一个直接的后果却是刺激了中国佛学尤其是唯识学的复兴，而这一复兴的契机却和日本布教的意图完全不同，按照杨文会、章太炎、宋恕和梁启超等人的说法，除了振兴中国自己的佛教之外，一是为着理解西方的科学和哲学的需要，一是为了刺激起精进的民族意志和高扬“群治”的社会精神<sup>53</sup>。

#### 四、结语：新资料、新方法和新典范——文史研究的展望

2000年秋天我到欧洲访问，曾经在荷兰莱顿大学汉学院参观了他们关于荷兰人早年在日本长崎绘制的各种图像与日本开国时期的图像资料，也和主持其事的著名学者许理和（Erich Zürcher）交谈。这一经验给我印象很深，使我联想到美国斯坦福大学的胡佛研究中心有关中国近现代文献的收藏，想到日本东京大学的史料编纂处和东洋文化研究所的中国绘画资料库等等。我们知道，**在文史研究领域，任何一个有意义的研究，都是从发现新资料开始的。**在中国，最近几十年里有大家所熟知的包括马王堆、张家山、郭店、上博、走马楼

<sup>51</sup>（英）玛利亚·露西亚·帕拉蕾丝—伯克编《新史学：自白与对话》，彭刚译，271页，北京大学出版社，2006。

<sup>52</sup> 渡边浩《日本德川时代初期朱子学的蜕变》，中文本，载《史学评论》第五期，205页，台北，1983。

<sup>53</sup> 参看葛兆光《西潮却自东瀛来——东本愿寺与中国近代佛教复兴》，《葛兆光自选集》，广西师范大学出版社，1997；《互为背景与资源——从近代东亚佛教史讨论文化传统的普遍性与特殊性》，《中国典籍与文化论丛》第七辑，2002。

一直到里耶、悬泉置的战国秦汉竹简的发现，也有包括陆续发现的石刻资料的收集，还有由于研究视野转变之后，日益显出重要性的民众日常生活资料的引进，将来还会有“周边”关于中国的历史资料的研读。资料仿佛是建楼的基础，没有一个坚实的基础，就好像在沙上建房，我以为，中国的文史研究机构，当然需要在资料库的建设上下功夫，第一，尽可能收集和保存新的文献资料，这是“预流”的基础条件，第二，研究文史的文献资料不局限于传统的经典，也包括民间资料，不局限于文字文献，也包括图像与影像，不局限于中国的资料，也包括外国的资料，这是“拓宽文史研究视野”的必须，第三，尽可能形成一个自己的有特色的资料库，因为天下文献资料太多，没有什么研究中心可以包罗无遗。

当我们有了新资料之后，如果还有新的方法，这些新资料将会向我们提出很多过去没有想到的新问题。无论这些问题将来被证实，还是被证伪，它都将引起学术研究典范的新变化。就像甲骨卜辞的发现，经过王国维《先公先王考》等论文的考释，形成了地下资料与传世文献互证的两重证据法，就像敦煌禅宗文献的发现，经过胡适《荷泽大师神会传》等论文的阐发，形成了对教内文献“攀龙附凤”的怀疑，剥开了子孙炮制传灯系谱的伪饰一样。新资料刺激起对新方法的需求，新方法又引出一个新典范的建立，这是一个必然的，也是最容易出现的学术新变。

在本文的最后，我想再回顾一下学术史。当1902年梁启超写下《新史学》和《论中国学术思潮变迁之大势》这些不同于传统中国历史学的著作，宣告新的研究典范的开端时，也许他主要依靠的资源是西洋和东洋近代历史学的启迪<sup>54</sup>，而1919年胡适写下《中国哲学史大纲》上卷，成为中国哲学研究的“开山”，并成为新的典范的时候，也许他主要也是用的西方哲学研究的模式<sup>55</sup>。他们之所以可能开创新典范，一方面是因为晚清民初中国学术大转型时期的特殊条件，即传统的文史研究刚好由于外来的新观念和新方法的冲击而来了一个大转向，他们适逢其时，一下子就站在了学术潮流的前列，但另一方面，他们也恰好顺应了当时中国需要建立自己的学术统绪和文化解释，以树立自己的民族自信心的契机，所以他们看来只是学术的研究，却介入了民族国家重建的主流<sup>56</sup>。我们现在是否能有这样的时代机遇和国际潮流？我不敢作无根据的预言，但正如我一开始说的，真正成为后来学人可以效仿的典范的学术成就，却是在四大发现之后，1920年代到1930年代，清华学校研究院和历史语言研究所殷商甲骨研究上古史、以汉简和敦煌文献研究中古史、以大内档案研究近世史，追踪新史料开拓新领域，**在文史研究的工具和资料上，在文史研究的视野上，在文史研究的方法上，都努力推陈出新。**这些“新”资料、“新”方法、新“典范”，伴随着他们面对新世界而产生的新问题，开出了中国文史研究的新局面，正如前面我们看到的陈寅恪《陈垣〈敦煌劫余录〉序》所说的，“一时代之学术，必有其新材料与新问题。取用此材料，以研求问题，则为此时代学术之新潮流。治学之士，得预于此潮流者，谓之预流（借用佛教初果之名），其未得预者，谓之未入流”，正是因为“预流”，这两个研究机构才成为中国学界乃至国际学界引人瞩目的中心。

差不多七十年过去了，清华学校研究院已经成为历史，虽然被学术史的热心者常常提起，但是往往只是作为针砭当下学术体制的样板，四大导师也好像是遥远的学术史上不可企及的背影；而中研院历史语言研究所则迁到了台北，在日益追求本土化的潮流中，研究中国的传统文史之学不仅因为缺乏真切关怀，而有些风雨飘摇，也因为学术群体的缩小和历史资料的

<sup>54</sup> 梁启超《新史学》、《论中国学术思潮变迁之大势》，见《梁启超全集》第三卷，736-753页，561-615页，北京出版社，1999。

<sup>55</sup> 余英时《学术思想史的创建及流变》指出胡适的这部书“在于超越乾嘉各家个别的考证成就，把经史研究贯连成有组织的系统，运用的是西方哲学史研究方法。甚至本书最后还进行明显的评判部分——即以实验主义观点来批判古人的学说”，因此，胡适此书是“典范”（paradigm），这个所谓的“典范”，就是内容是中国的，形式和概念上是取西方的。见《古今论衡》第三辑，68-69页，台北，1999。

<sup>56</sup> 所以梁启超反复说，学术思想尤其是历史学与民族主义精神有关，是爱国心之源泉，能够促进国民团结和群治进化，见《新史学》，《梁启超全集》736页，《论中国学术思潮变迁之大势》，同上561页。

缺乏，变得很难成为中心。那么，现在的中国大陆的文史学界，是否能够在国际国内形势越来越复杂的背景下重新出发，对传统中国文史有新的研究，不仅成为新的“国际学术潮流”的预流者，而且成为对中国文史的诠释有话语权力的研究中心呢？

2006年10月3日—22日

初稿于北京——上海